

UNIVERSIDAD DE CHILE

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Filosofía

COMENTARIO A LA PRIMERA PARTE DEL PROTÁGORAS

Informe Final de Seminario para Optar al Grado de Licenciado en Filosofía

ALUMNO

Daniel Herrera Cañas

PROFESOR GUIA: Héctor Carvallo C.

Santiago, Chile

2006

A MIS PADRES

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCÍON

El Protágoras es una de las obras maestras de Platón, en donde su estilo dramático logra una de las mayores fuerza. En su desarrollo podemos ver uno de los más animados, teatrales y brillante de los Diálogos. Al leerlo es como si efectivamente nos trasladáramos al tiempo en que fue escrito, que sólo es posible de encontrar en diálogos más tardíos como son el Fedón o el Banquete o su obra más celebre la República, lo que nos hace recordar la vieja anécdota que dice que Platón antes de dedicarse a la filosofía era un escritor de dramático.

Además que podemos ser participes con su lectura de uno de los enfrentamientos más importantes que se debe haber dado en la vieja Atetas, por un lado Sócrates y por otro Protágoras, que gozaba de mucha fama por ser una de las figuras más sobresalientes del nuevo gremio que se estaba donde en Atenas, se trata sin lugar a dudas de la sofistica.

Pero más allá de bello estilo y más importante aún es que en el diálogo encontramos fuertes razones filosóficas para adentrarnos en él. Su tema principal es la virtud, y más específicamente si es o no posible de ser enseñada. Además de éste tema capital nos encontramos con el problema de la unidad de la virtud, que en los diálogos posteriores va a tomar mucha importancia.

Es por éstas y muchas otras razones que nos animamos a realizar un trabajo sobre éste hermoso diálogo. El objetivo que buscamos es realizar un comentario a la primera parte, que va desde las líneas 309 a1 a la 334c5. Con el fin de aclarar los diferentes argumentos que encontramos y en algunos casos mostrar posibles interpretaciones que se pueden hacer de algún pasaje. Para hacer más fácil la lectura y comprensión dividimos el texto cinco partes, pero no lo realizamos de manera azarosa, sino que apreciamos los distintos momentos en los que se va desarrollando el texto y a cada una de éstas cinco partes le dimos un titulo, que nombrara lo más importante que sucede en el pasaje.

Para la tarea anterior encontramos necesario antes realizar algunas indicaciones que no tienen que ver con el diálogo en sí, sino que podríamos llamar externas. Estas indicaciones externas son por una lado la situación que tiene el dialogo con respecto al resto de las obras de Platón. Puesto que no hay que olvidar que Platón escribió una gran cantidad de obras y no es menor, más aun es un problema, el orden en las que fueron escritas. El tema del orden y de la cronología por sí sólo da para muchos, pero aquí sólo lo tratamos de manera rápida para poder al menos mostrar el problema.

Otra indicación externa es Protágoras, que es muy desconocido en todos los ámbitos, por lo cual realizamos una pequeña reseña de la figura da figura del sofista. Tanto de su vida como de sus obras.

CAPITULO I

CRONOLOGÍA DEL DIÁLOGO

El Protágoras es considerados, por muchos de los estudiosos del tema de la cronología de los diálogos, como el primero de los diálogos mayores. Además existe acuerdo que corresponde a los diálogos tempranos. Para demostrarlo vamos a realizar una rápida revisión de los argumentos a favor de esto. Pero antes es preciso considerar el conjunto de los diálogos, pera luego ver más detenidamente el nuestro.

El tema a tratar es de larga data y aún no bien resuelto. Sería inútil intentar presentar en breves páginas un resumen del problema que preocupa desde hace siglos a todos los investigadores de Platón. Además que los datos que se han logrado a pesar de los grandes esfuerzos que se han hecho han resultado ser escasos e inseguros, pues los resultados en muchos casos son muy divergentes y poco concretos. Sin embargo, encontramos necesario por lo menos realizar una revisión rápida de lo que se ha logrado.

Los criterios que han sido usados para tratar de llevar a cabo la cronología se pueden resumir en cinco: 1- las menciones en los diálogos a hechos históricos, 2- las posibles alusiones de obras de Platón o de otros autores, 3- el contenido filosófico de los diálogos, 4- el método narrativo, 5- el estilo o la estilometría que presenta el diálogo. Además de éstos cinco existe otra forma que ya no alude al texto mismo de Platón, sino que se refiere a alusiones hechas por otros autores antiguos a los diálogos o a la vida de Platón. Es evidente que ningunos de estos criterios por sí solos son totalmente seguros, pero si los tomamos en cuanta a todos podemos sacar algunos resultados interesantes.

Otro hecho que indudable es que ninguno de los diálogos fue escrito antes de la muerte de Sócrates, pues se ha investigado que Platón nunca utiliza personajes vivos en sus diálogos y menos aún pudo hacer esto con su maestra. Como se cree que Platón nació alrededor del 427 a.C. y murió en el 347 a. C. Y además que Sócrates murió en el 399 a. C., entonces tenemos más o menos 52 años donde fueron compuestas todas las obras del filósofo. Es claro por lo que se conoce de su vida, que existe una evolución en su pensamiento, donde aparecen como hechos claves sus viajes a Sicilia, que fueron tres. Es posible pensar que la creación literaria de Platón se produjo estando en Atenas entre los viajes a Sicilia que hacia, por tanto se pueden encontrar cuatro periodos de escritura: 1º 399- 388; 2º 388-367; 3º 366-361; 4º 360-347. Sólo vamos a pasar a revisar más detenidamente en primer periodo que es donde creemos que está nuestro diálogo, el resto de los periodos solo vamos a revisar sus puntos más importante.

1.1. PRIMER PERIODO.

Este periodo se lo llama muy reiteradamente como es periodo Socrático, debido a la gran presencia del pensamiento de Sócrates en las obras del periodo. Es de gran importancia éste periodo para nuestro trabajo, ya que pensamos que el dialogo que revisamos se encuentra dentro de él.

Según todo los signos con los que contamos parece muy cierto que la primera obra filosófica de Platón es la Apología. A pesar de que ésta obra no parece ser un diálogo y en ella lo que se busca mostrar son las palabras de Sócrates hacia los jueces, sin embargo consideramos a la obra un diálogo por la tendencia que existe en ella en muchos de sus pasajes una tendencia al método dialógico, por ejemplo en 20 a-c o en 20 c o en 28 b.

La mayoría de las restante obras de Platón son verdaderos diálogos. Pero debido a la gran extensión de tiempo en los que fueron escritos podemos encontrar en muchos aspectos bastantes diferencias, por ejemplo entre los diálogos que se los considera socráticos donde hay cierto acuerdo en incluir a: Ión, Hipias, Protágoras, Cármides, Lisis, Laques, Eutifrón, Critón. En ellos aparece muy claramente la personalidad de Sócrates con su obsesión por la argumentación, su muy clara ironía, el interés por lo humano, además la nunca ausencia real de Sócrates. Todas estas cosas aparecen perfectamente descritas en éstos diálogos.

El Sócrates que aparece aquí es considerado el Sócrates histórico. Además respecto a la forma como se nos presenta el diálogo existen características que diferencian a los diálogos de éste primero periodo. En ellos se trata de conversaciones directas, sus personajes son dos: Sócrates y su interlocutor, aunque en algunos hay más de dos la figura principal de ellos es Sócrates. Además encontramos en este periodo diálogos donde es Sócrates quien narra una conversación donde él participó, como por ejemplo el Cármides y el Lisis. El Protágoras tiene un estilo donde se utilizan ambas formas, en un principio de narra en estilo directo y luego la palabra es tomada por Sócrates y es él quien narra en estilo indirecto la discusión fundamental del diálogo.

Otra prueba para apoyar esto es que existe una gran divergencia en el aspecto estilístico de éstos diálogos con las Leyes, que es considerado el ultimo de los diálogos, incluso aparecen como el polo opuesto. Por ejemplo, la ausencia de ὤντος, que en las Leyes aparece en 50 ocasiones; La casi total no presencia de καθάπερ, que en las leyes está 149 veces. Entonces, es posible suponer que Platón en sus viajes a la isla produjo ciertos cambios en su vocabulario. Por últimos en estos diálogos no existe rastro de la teoría de las ideas, ni de la inmortalidad del alma, teorías que en los diálogos posteriores están muy presentes. En los diálogos de éste periodo se trabaja sobre una virtud determinada y después de refutar a su interlocutor Sócrates llega a conclusiones negativas.

Los diálogos que se consideran dentro de éste periodo son: Apol. – Crit. – Prot. - Laq. – Cárm. – Eut.

1.2. SEGUNDO PERÍODO.

En ésta etapa ya esta fundada la Academia, tiene como se supone 39 años y se haya por esto en su máxima madurez intelectual. Por todo esto es que su estilo comienza ya a cambiar aparece más frecuentemente καθάπερ, se muestra por primera vez la teoría de las ideas, primero de manera incipiente en el Gorgias y Menón y luego ya se maestra desarrollada en el Cratilo, Banquete, Fedón, Fedro y República. Además de la aparición de la veta poética de Platón al mostrarnos bellos mitos en este período, también se presentan por primera vez las matemáticas probablemente traídas de Italia y se ve cada vez más alejado del Sócrates histórico; un Platón mucho más pesimista, algo desilusionado de los hombres y el mundo. Por otra parte, debido al desarrollo de su pensamiento sus obras aparecen más complejas y su caracterización de los personajes llega a casi la perfección.

Ésta etapa se caracteriza por el estilo indirecto y mixto, con algunas excepciones como son el Fedro, Menexeno (éste ultimo por muchos autores es considerado apócrifo), el Gorgias. Pero como dijimos el estilo que predomina es el indirecto o mixto donde destacan: la República, el Fedón y Banquete.

La mayoría de los autores ponen dentro del período a los siguientes 5 diálogos: Gorg. – Men. – Eutid. – Crat.

Pero esto corresponde a la primera parte del período, existe una segunda oleada de obras, que se la ha llamado el momento de apogeo de su creación filosófica. Esta etapa comienza con el Banquete y el Fedón. Además se encuentra aquí el Fedro, junto con la República. Por ultimo algunos autores piensan que tanto el Parménides como el Teetetos se ubicarían dentro del período

1.3. TERCERO Y CUARTO PERÍODO.

Por ultimo quedan una serie de diálogos que se caracterizan por la sequedad de su y concisión de su estilo. Desaparecen casi en absoluto los rasgos distintivos de personas y lugares. Sócrates deja de ser el personaje principal de los diálogos.

Su ordenación entre los autores esta bastante acordada primero esta el Sofista, inmediatamente posterior al Teetetos, ya que es su continuación. Luego viene el Político, le sigue el Filebo. Posteriormente vendría el Timeo y Critias, algunos estudiosos del tema piensan que el Filebo es posterior es éstos dos últimos diálogos. Finalmente se ubicaría las Leyes, donde Sócrates ha desaparecido y sólo aparece un ateniense en el que debemos reconocer a Platón[1].

1.4 NUESTRO DIÁLOGO.

El Protágoras es como vimos arriba el primero de los diálogos mayores, ya que todos los diálogos que se encuentran en el primer período son más cortos que él. Debido al modo como esta escrito y la dificultad de su contenido hace poco probable que nuestro diálogo sea el primero de los escritos por Platón, como pensaron algunos estudiosos como Ritter y Wilamowitz.

Existen muchas probabilidades que el diálogo corresponda al período socrático de Platón y, por tanto, escrito antes que el primer viaje a Sicilia. Las pruebas para apoyar esto son múltiples como por ejemplo la similitud de estilo que tiene con los correspondientes a este período, la imagen fuerte de Sócrates, que se ocupa de temas éticos, sin una doctrina metafísica consolidada y una nula aparición de la teoría de las ideas. Además que el termino es como en los diálogos mañaneros es aporético, es decir, que no se encuentra solución al tema tratado.

[1] Ver estudio preliminar a la República realizado por José Manuel Pabon y Manuel Fernández Galiano, Centro De Estudios Constitucionales, Madrid, 1981.

Es claro que dentro del diálogo el Sócrates que aparece sería todavía una replica bastante fiel al Sócrates que discutía en el ἀγορα, que se enfrentaba a los arrogantes sofistas. Lo cual es otra prueba de que nuestro diálogo pertenece a la primera etapa de creación literaria de Platón.

CAPÍTULO II.

VIDA, OBRAS Y PENSAMIENTO DE PROTÁGORAS.

2.1. VIDA

La vida de Protágoras aparece envuelta en una densa neblina debido en gran medida al paso de los años, por lo que los grandes hitos en su vida no hay acuerdo unánime entre los autores que se preocupan del tema.

Ya en tratar de fechar el nacimiento de éste ilustra sofista hay desacuerdo, aunque "no sin motivos de cierto peso para oponerse a ella, se ha fijado en el año 486 a. C. a lo sumo el 485, según la acreditada opinión de Schmid y Nestle"[2], en este mismo sentido Dilthey en su "Historia de la Filosofía" es un poco más cauto y plantea que la fecha es "alrededor del 486-0 a. C."[3]. Según Diogenes Laercio fue hijo de Artemón, pero según otras fuentes como Apolodoro y Deinon su padre fue Meandro, no existe acuerdo entre los historiadores moderno fe quien dice la verdad, pero hay una fuerte corriente que tienden a creer más en Apolodoro porque el nombre Meandrio es un típico nombre jónico y Abdera fue una colonia griega fundada por los Jónicos.

Sin embargo, ni siquiera hay certidumbre del lugar de origen de Protágoras, la mayoría de los autores afirma que nació en Abdera, una de las más importantes ciudades de tracia, región situada al sudeste de la península balcánica entre Euxino y Macedonía. "No obstante, Eupolis, el comediógrafo, sostiene que nació en Teos, ciudad situada en Asia Menor [..........]. El error de Eupolis es comprensible si tenemos

---

[2] Protágoras: Fragmentos y Testimonios, José Barrio, Aguilar, Madrid, 1973. Pág. 9.
[3] Historia de la Filosofía, Wilhelm Dilthey, Fondo de Cultura Económica, Santiago, 1993. Traductor Eugenio Ímaz, Pág. 40.

en cuenta que Abdera fue fundada por los jonios Teos, cuando tuvieron que abandonar esta cuidad durante las guerras Médicas"[4].

Como era muy normal en aquella época Protágoras fue a Atenas que era la Meca de la vida intelectual, de esto existen diversas pruebas. La primera es Eupolis que en su comedia "Los Aduladores" hace referencia de la estancia de él en Atenas. Pero la más importante resulta ser sin lugar a dudas Platón, quien en el diálogo de nuestro estudio lo sitúa en la casa de Callias y nombra un anterior viaje donde Apolodoro dice: "era un niño cuando él vino aquí en su viaje anterior"[5].

Existen muchas pruebas de la gran fama con la que contaba el sofista en su tiempo, Eusebio de Cesárea lo equipara en prestigio a Eurípides e incluso el mismo Platón, que no tenía gran simpatía hacia los sofistas, reconoce ésta fama como lo podemos ver en 309d1 "al más sabio, sin duda, si es que consideras muy sabio a Protágoras"[6]. Pero el hecho que sin lugar a dudas marca de mejor manera su fama es cuando los atenienses le encargaron la redacción de las leyes de la colonia de Thuji, alrededor del 443 a. C. Se sabe que ésta tarea are encomendada sólo a hombres de extraordinaria fama. Debido a ésta fama Protágoras entablo amistad con Pericles, el cual produjo una gran influencia en su pensamiento político.

Pero toda su fortuna y fama fue rápidamente coartada por la publicación del libro "Sobre los Dioses" en donde ya en las primeras líneas mostraba su agnosticismo, lo que provoco que toda la sociedad ateniense se volviera contra él. Fue, por esto, condenado al destierro de Atica. Cuando cumplía ésta sentencia se embarcó a Sicilia y su embarcación naufragó, lo que marca el fin de sus días. No existe acuerdo en la edad que tenía cuando murió, "la opinión más aceptada es que contaba con 90 años, pero en contra esta la autoridad de Apolodoro, autor en general digno de fe, según la cual murió los 70 años"[7]

---

[4] Protágoras: Fragmentos y Testimonios, José Barrio, Aguilar, Madrid, 1973. Pág. 9.
[5] Protágoras, Platón, Publicaciones Especiales Nº 27, Santiago, 1983. Cuidó de la Edición Héctor Carvallo. Pág. 5. (310 e8)
[6] Op. Cit. Pág. 2
[7] José Barrio, Op. Cit. Pág. 12.

2.2 OBRAS.

La obra de sofista de Abdera debió ser extensa, prueba de ello es Diógenes Laercio, quien dice que en su tiempo (siglo III d. C.) se conservaban las siguientes obras: "El arte de disputar, De la lucha, De las matemáticas, De la república, De la ambición, De las virtudes, Del estado de las cosas en el principio, De las cosas que hay en el infierno, De las cosas no bien hechas por los hombres, Preceptivo, Juicio sobre la ganancia, y dos libros De la contradicción"[8].

En esta lista se hechas de menos dos obras bastante importantes: "La verdad" y "Sobre los dioses", por lo que se duda de la real autenticidad de la lista realizada por Diógenes. Pero algunos autores como Brodero plantean que la lista es verdadera y apoyándose en la forma como inicia la lista Diógenes al decir "los libros conservados", entonces estos libro ya estaban perdidos es en ésta época.

Pero ninguna de éstas obras se conserva y solamente quedan algunos fragmentos citados por autores posteriores y referencias a su doctrina. De ahí que resulta de gran dificultad el poder realizar una exposición de las doctrinas, porque la mayor parte de las referencias son breves y mal interpretadas. Las fuentes más abundantes que poseemos son Platón y Aristóteles, pero no pueden ser muy confiables por la clara oposición que siempre manifiestas hacia los sofistas.

---

[8] Vida de los más Ilustres Filósofos Griegos, Diógenes Laercio, ediciones Folio, Barcelona, 1999, Tomo II, Traducido por José Ortiz. Pág. 154.

2.3. PENSAMIENTO.

Aquí no vamos a realizar una exposición pormenorizada de todos los fragmentos que se conservan, pues sería una trabajo excesivamente largo. Lo que si vamos a mostrar es su tesis principal que se conserva, que es el llamado “Homo Mensura”, ésta dice lo siguiente: “el hombre es la medida de toda las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son”.

La discusión respecto de ésta expresión ha sido muy larga. Su problema fundamental radica en el hecho de como se interpreta la palabra hombre, que parece tener tres significación:

a) El hombre como ser individual, se trata del hombre concreto de Juan o Pedro.
b) El hombre como especie es decir ser humano en genero. Como diríamos con Aristóteles la sustancia segunda hombre.
c) El hombre como ser que vive en sociedad, se trata de un hombre integrado a la pólis.

Estas tres interpretaciones han sido defendidas a lo largo de la historia, la primera fue defendida por Platón y por Aristóteles, la segunda por Goethe y Gompez y la tercera por filósofos recientes. ¿Cuál de las tres parece acertada? La segunda es descartable rápidamente, pues si se la sostiene tendríamos que pensar en Protágoras como un defensor de Kant y no hay nada entre las doctrinas del sofista que haga plausible esto. Lo que parece más plausible es que “ el pensamiento real del filósofo de Abdera está en la conjunción de la tesis individualista con la sociológica. Para Protágoras, efectivamente, cada hombre individual considerado, sería el determinante existencial de lo real. Ahora bien, dado que tú eres hombre y yo también, ninguna de las representaciones puede pretender con mayor derecho ser verdadera, ya que todo lo son igualmente [..............]. Entonces, Ante la pluralidad la pluralidad indefinida de representaciones individuales, tiene que haber una norma que mida la mayor o menor perfección y conveniencia de las mismas y esa norma o medida es la colectividad”[9].

---

[9] José Barrio, Op. Cit. Pág. 23.

Entonces podemos apreciar como con la tercera interpretación la teoría toma más fuerza y tiene otro carácter.

CAPITULO III

EL DIÁLOGO.

Ahora pasamos a realizar una revisión de la primera parte del dialogo según la división que realiza García Bacca en su edición del Protágoras. Ésta primera parte es la que se encuentra desde la línea 309 a1 a la 334c5 del diálogo de nuestro estudio, para lograr que esto fuera más comprensible dividimos toda el texto a estudia es cinco partes, la división no se realizo de manera azarosa, sino que por cambios que se pueden observar en el dialogo mismo. Además a cada capitulo le dimos un nombre, con el fin de aclarar un poco el tema que se va a trata.

3.1 PARTE 1: "PRESENTACIÒN DEL DIÀLOGO" (309 a- 315 c)

Esta parte comprende desde la llegada de Hipócrates a ver a Sócrates hasta cuando se encuentran con Protágoras. En la división de Stephano comprende desde él capitulo 1 al 6.

Esta parte, como dijimos, transcurre en ausencia "física" de Protágoras, pero esto no quiere decir que no éste presente. Resulta, más bien ser una aproximación hacia él, que nunca se presenta como pacífica, sino que Sócrates ya desde el inicio intenta destruir la imagen que tiene Hipócrates del sofista de Abdera, que a sido fascinado por la imagen que tiene dentro de la sociedad Ateniense. Por tanto lo que se realiza en ésta suerte de introducción es la presentación de Protágoras, tanto en la sociedad Ateniense como lo que pensaba Sócrates de él. Pero no sólo eso, sino que además sé realiza una presentación del mismo Sócrates, que se muestra muy contraria a la de Protágoras.

El pensar de la opinión publica está representado en ésta primera parte por el joven Hipócrates que con su entusiasmo por la noticia la llegada del sofista va a poner al tanto en el amanecer a Sócrates, rogándole que lo acompañe a conocerlo. Resulta extraño pensar por qué acude a Sócrates el joven para que establezca alguna relación

de él con Protágoras. El texto da algunas claves que muestran cierta (al menos) relación entre Protágoras y Sócrates (“ mi esclavo Sátiro se había fugado. Venía a decirte que iba a perseguirlo”[10]), pero ¿Qué tipo de relación existía entre ellos? Parecería teniendo en vista el texto anteriormente citado que existía una relación de amistad, además que el texto es claro en decir que llega a ver a Sócrates al amanecer.

Hipócrates, incluso supone cierta afinidad entre Protágoras y Sócrates, porque no bien supo que Protágoras estaba en Atenas penso en avisarle a Sócrates (310e). Es posible suponer la cercanía entre Hipócrates y Sócrates, pero resulta paradójico el por qué acudió a Sócrates para ser el mediador entre él y Protágoras. Pues, él debería conocer el antagonismo que existe entre el sofista y el filósofo, sin embargo es él mismo quien incita a Sócrates a enfrentar a Protágoras, ya que, el filósofo se sentía con el deber de protegerlo del error que ha cometido al intentar buscar a Protágoras para convertirse en su discípulo. Entonces, resulta claro que Sócrates acepta el enfrentamiento por Hipócrates, aun cuando eso significara atacar a Protágoras. Prueba de esta protección es que casi en toda está primera parte intenta convencerlo del error que esta cometiendo y lo realiza atacando la imagen que Hipócrates tiene de Protágoras.

El siguiente paso comienza en el capitulo 3 de la división de Stephano (311b) y finaliza ya con la aparición en escena de Protágoras. Empieza interrogando Sócrates a su interlocutor, es decir, Hipócrates para mostrarle el desconocimiento que presenta sobre Protágoras. El argumento es que el sofista cobra por dar sus enseñanzas, lo que Hipócrates se muestra dispuesto a pagar, entonces es posible suponer que sabe lo que está comprando, está al corriente de lo que va adquirir con eso. Pero con el transcurso del diálogo queda muy claro que no lo sabe, Sócrates hace nítido esto al preguntar al joven “ si sabe que vas a ofrecer tu alma, como para que la cuide un hombre que es, según tu afirmas un sofista. Pero qué es un sofista”[11]. A esto responde que “como indica el nombre, creo que es él conocedor de las cosas sabias”, La palabra

---

[10] Op. Cit. Pág. 4 (310c5)
[11] Protágoras, Platón, Publicaciones Especiales Nº 27, Santiago, 1983. Cuidó de la Edición Héctor Carvallo. Pág. 5. (312 c 1 – 3)

que utiliza Hipócrates es σοφιστής que es el adjetivo de σοφός y es el agente del verbo σοφισζεθαι que significa ser sabio. Entonces tiene el sentido de entendido en algo, esto con el paso del tiempo cambio y tomo un sentido peyorativo, que se puede ver ya en el mismo Platón. La respuesta a todas luces resulta ser muy insuficiente, pues de inmediato salta la pregunta sobre que cosas es conocedor específicamente el sofista y logra pasarlo a su discípulo. Frente a la pregunta Hipócrates no logra dar respuesta alguna.

Antes de continuar con la argumentación de Sócrates es preciso realizar precisiones idiomáticas. Cuando más arriba decíamos que Sócrates ocupaba la palabra alma el vocablo que realmente utiliza es Ψυχή, que tiene un sentido más amplio que alma, que es como se la traduce la mayoría de las veces. En su sentido autentico Ψυχή se le entendía como vida. Pero ya en Sócrates tiene un sentido “moral, intelectual y espiritual a la vez. La personalidad se arriesga en la educación, ya que, en cierto modo, el alma es la persona y él yo en un sentido autentico [.......]. El moralismo socrático insiste en la preponderancia del cuidado del alma por encima del cuerpo y de las riquezas”[12], este tema esta fuertemente subrayado en varias partes de la obra platónica, especialmente en el Fedón. Autores como Guthrie piensan que el alma como la entendemos en gran medida es creación de Sócrates, se podría decir incluso, según esto que Sócrates creo el alma.

Volviendo al diálogo, el siguiente argumento de Sócrates consta en tratar de mostrar que el sofista no resulta ser más que “un traficante o un tendero de las mercancías de que se nutre el alma”[13], lo que realiza y de gran peligro es elogiar lo que vende sin saber ellos mismos si eso es bueno o malo para el alma. Entonces realiza un engaño en sus discípulos en no saber lo que está ofreciendo a cambio de su pago.

[12] Diálogos I, Platón, Gredos, Madrid, 2000, traductor C. García Gual. Pág. 375
[13]Protágoras, Platón, Publicaciones Especiales Nº 27, Santiago, 1983. Cuidó de la Edición Héctor Carvallo. Pág. 11. (313 c 9)

En conclusión, podemos apreciar dos argumentaciones en ésta primera parte que están muy relacionados entre sí. Primero la que concluye con la imposibilidad de Hipócrates de saber lo que esta comprando a dirigirse a Protágoras. Segundo es que ni siquiera el mismo sofista no sabe si lo que esta ofreciendo es bueno o malo para el alma. Por tanto existe ignorancia tanto del discípulo como del maestro, que aquí están mostrados a través de la imagen de Hipócrates y Protágoras.

3.2 PARTE 2: "PROTÁGORAS Y SU OFICIO" (315 c – 317 e)

En la división de Stephano corresponde del capitulo 8 al 9.

Aquí como dijimos Protágoras es ya abordado por Sócrates, pero es él quien lleva la iniciativa, frente a la interrogante de Sócrates sobre su oficio se muestra plenamente consciente de lo peligroso que resulta ser; pues pretende educar a los mejores jóvenes persuadiéndolos de dejar de lado sus reuniones con familiares y sus cercanos, lo que produce como nos dice (316 d) fuertes envidias (tanto rencores como asechanzas). Además es claro Protágoras al afirmar que su oficio (sofistica) no tiene nada de nuevo, sino que es un "arte" muy antiguo. Pero por los peligros que suscita todos quienes participan de ella "se fabricaron un disfraz y lo ocultaron" (316 d 6). Entre ellos nombra a hombres de la talla de Homero, Hesiodo, Simonides, Orfeo y Museo. Resulta extraño que Protágoras nombre a poetas, sacerdotes, magos y artistas, pero que no nombre en su lista a filósofos como Tales, Pitágoras o Parménides, que habían sido de gran importancia para el mundo Griego.

Protágoras, sin duda, es claro en decir que todos los anteriormente nombrados fueron sofistas que se ocultaron por los peligros de éste oficio y que la única diferencia de ellos con él, es que él dice claramente cual es su propósito. Cabria preguntarse ¿Por qué él prefiere hacer nítida su profesión? Una respuesta posible seria la seguridad que tiene él en la capacidad de producir dinero, pues va de ciudad en ciudad, pone precio a lo que hace y recibe grandes remuneraciones. Esto reafirmaría la hipótesis de los que entienden la posición entre Sócrates y Protágoras sólo como algo pecuniario. Sin embargo, a la luz del texto creemos que es más plausible la idea de que ésta apertura se produce porque es el sofista el que asume la misión de educar, "reconozco que soy sofista y educo a la gente; creo así mismo, que esta preocupación es mejor que aquello"[14]. "Aquello" significa en la cita la preocupación de los antiguos por la envidia que producía su profesión.

La palabra que utiliza Platón es παιδεύειν, que viene del verbo παιδέυω, que a su vez viene de παιδίον, su significado es niño, por tanto el significado de esta palabra tiene ver con educar, pero con una fuerte presencia de la nuevas generaciones.

[14] Op. Cit. Pág. 19 (317 b 6)

3.3 PARTE 3: “SÓCRATES: LA VIRTUD NO ES ENSEÑABLE” (318b - 320c)

Dentro de la división de Stephano es la que va desde el capitulo 9 al 11.

En esta parte finalmente se inicia el diálogo entre Sócrates y Protágoras, ya en el inicio Sócrates nos hace ver que la respuesta de Protágoras ante la pregunta de "qué es lo que se saca de provecho al estudiar la sofística es insuficiente", pues solo dice qué quien estudie con él se hará mejor (βελτίον). ¿Por qué es insuficiente? Se debe, nos dice, a que en cualquier circunstancia que alguien enseñe algo a otra que conoce, sé esta haciendo mejor. Con lo cual obliga a Protágoras a responder en que se hace mejor. Entonces Protágoras responde primero de manera negativa que el sofista no enseña ni aritmética, ni música, ni geometría, ni astronomía (a lo que luego se llamo quadrivium), con esto está afirmando que no tiene nada que ver la sofistica con las ciencias técnicas, sino que parecería que las virtudes que enseña el sofista son más universales. Lo que enseña, dice Protágoras es la ciencia política, es decir, "hacer a los hombres buenos ciudadanos"[15].

El argumento comienza con la típica ironía Socrática, que dicho sea de paso en el diálogo resulta ser muy mesurada y con bastante cuidado debido a la notoria por un lado importancia por otro respeto que constituía Protágoras. Lo central del argumento es que Sócrates piensa, en este momento del diálogo, que esta virtud (política) no es enseñable y por lo tanto no es posible de pasarla de un hombre a otro.

Agrega que sólo son enseñables aquellos oficios que él llama técnicos (τέχνη). Precisamente estos, como vimos mas arriba Protágoras los había despreciado como asuntos sobre los cuales el sofista no debe enseñar. La prueba que da Sócrates para demostrar su argumento tiene que ver con el funcionamiento de la democracia Ateniense. Pues muestra que cuando se tratan asuntos técnicos en la asamblea se pide la opinión de expertos en el tema, pone el ejemplo de que cuando en la ciudad se deben hacer construcciones publicas se llama a constructores como consejeros sobre la construcción. Los que no sean expertos en el tema no se les acepta su opinión aunque sea de familia noble y rico y sólo se burlan. Pero los asuntos que "atañen el gobierno de la ciudad" no importa en lo que sea experto quien tome la palabra "puede

---

[15] Op. Cit. Pág. 22. (319 a 6)

ser pobre o rico, carpintero o navegante" y nadie reclama por eso debido a que suponen en la asamblea, que esto no es algo "que pueda aprenderse (διδακτόν εἶναι)"[16].

Luego aparece un segundo argumento para apoyar la teoría socrática, que la virtud política no es enseñable. Plantea que esto no es sólo queda demostrado en los asuntos públicos, sino también en el ámbito privado, prueba de ellos, dice Sócrates, es que los grandes políticos que han habido no pueden traspasar esa sabiduría a su prole. Para demostrar esto con hechos pone el ejemplo de Pericles[17], que a sus hijos (tan presentes mientras se realiza el diálogo) no pudo enseñarles bien en las cosas que él era sabio (σοφός), pero si los educo notablemente en los asuntos que "dependen de maestros" es decir, asuntos técnicos.

La línea 320 a 3 es la primera vez en el diálogo que aparece el vocablo Griego ἀρετή. La traducción de esta palabra a las lenguas modernas es de mucha complejidad, la tradicional traducción al español es virtud. Pero como toda traducción tiene cargas que el vocablo Griego no tiene y además le faltan algunos otros, Jowett en su traducción del diálogo al ingles ocupa esta misma palabra (virtue), también lo hace García Bacca. Algunos autores, como Taylor, llaman adoptar siempre la palabra "excelencia", que en muchos sentidos resulta mejor que la traducción tradicional. Pero creemos que es ingenuo pensar que es sinónimo con el vocablo Griego en todos los contextos. Aquí seguimos usando virtud, sin embargo hay que advertir que ἀρετή "se

---

[16] Op. Cit. Pág. 24 (319 e)

[17] El impulso dado por Pericles a Atenas tanto en el aspecto cultural como político convertirán a la ciudad en la más importante de su tiempo. Pericles era hijo de Jantipo y de Agariste, miembro de la familia de los Alcmeónidas. Su educación corrió a cargo de los filósofos más prestigiosos del momento -Anaxágoras, Zenón y Protágoras- dedicándose a la política desde joven, participando en el partido demócrata al lado de Efialtés. A su muerte, Pericles -apodado "Cabeza de Cebolla" por su cráneo alargado- se convirtió en el jefe del gobierno desde su cargo de "στρατεγός αυταρκος". La política ateniense estará en manos de Pericles durante casi cuarenta años, gobernado de manera casi absoluta aunque periódicamente era reelegido en sus cargos.

asemeja a la virtus latina o a la virtú renacentista y no a la cristiana. En una sociedad como la Helénica, con una ética competitiva, agonal, ἀρετή se vincula a la superioridad en todos los ordenes y al éxito social. Precisamente la moralización socrática y platónica al interiorizar los valores morales, supondrá un cambio muy notable en ese sentido de ἀρετή [18].

En resumen podríamos decir que el argumento de Sócrates circula en dos puntos:

A. Un argumento tomado de la vía publica, que dice que los Atenienses castigan a los que no saben cuando se trata de un asunto técnico y sólo recurren a los expertos en el tema tratado. Pero esto no sucede así con las virtudes políticas donde sé todos pueden opinar, debido a que se supone que la virtud no es enseñable.

   Éste argumento por su forma parece ser una suerte de silogismo.

B. Tomando la vida privada Sócrates muestra que los más sabios en los asuntos políticos no logran enseñar estos a sus hijos, si logran hacerlo en los asuntos técnicos. A pesar que son más sabios en los primeros que en los segundos. Entonces se concluye que la virtud no es enseñable.

3.4 PARTE 4: “EL MITO DE PROMETEO” : PRUEBA DE QUE LA VIRTUD ES ENSEÑABLE (320d – 328d).

Corresponde a los capítulos desde el 11 al 17.

[18] Diálogos I, Platón, Gredos, Madrid, 2000. Pág. 388.

Protágoras para responder a los anteriores argumentos de Sócrates recurre al mito de Prometeo, que en resumen dice lo siguiente: Cuando se crearon los mortales se les encargo a Prometeo y a Epimeteo que le distribuyeran sus capacidades. Epimeteo fue el encargado de hacerlo y luego Prometeo lo revisaría. Entonces distribuyo las distintas capacidades a los mortales para que pudieran tanto alimentarse como defenderse, pero se olvido de los hombres, Prometeo al ver esto robo a los dioses la sabiduría (inteligencia) y fuego.

El hombre como vemos no fue equipado para su autopreservacion con un sistema elaborado de instintos, además de esta baja física presenta una baja sicología puesto que él para sobrevivir depende de la inteligencia. En su "estado de naturaleza" sus capacidades no eran suficientes para luchar contra las fieras y la única solución era que se unieran en ciudades. Sin embargo, esto produjo una serie de confrontaciones entre ellos, debido a que no poseían dentro de sus capacidades "la ciencia política". Zeus al ver esto intervino para que la raza humana pudiera seguir existiendo, mando a Hermes que diera a los hombres sentido moral y justicia (αἴδος - δίκη), Zeus ordeno expresamente que fueran entregados a todos los hombres con el fin de que pudieran existir las ciudades. Si hubiesen sido repartidas como las capacidades técnicas, en donde unos participan y otros no. Las ciudades no podrían existir, por que no existiría la asociación política.

Así es como presenta el mito Protágoras desde él saca múltiples conclusiones que luego vamos a revisar antes es necesario realizar algunas observaciones al mito mismo. Primero, en el mito podemos encontrar una suerte de "estado de naturaleza" del hombre, en donde él por falta de una técnica política no pudo pasar a vivir en comunidad. Sobre este punto muchos filósofos posteriores tomaron parte.

A demás respecto del mito la línea 322 c 3 Platón utiliza las palabras αἴδος y δίκη. Frente a este pasaje se produjeron múltiples interpretaciones para su traducción más fiel, αἴδος piensa Mondolfo: "Me parece que sólo la expresión sentimiento o conciencia moral pueden traducir de manera adecuada el significado de la palabra αἴδος en

Protágoras, que conserva, sin duda, el sentido originario de pudor, respeto y vergüenza. Pero de una vergüenza que se exprese no sólo ante los demás sino también ante sí mismo [19], además Taylor agrega que “Platón haya preferido las palabras αἴδος y δίκη a las σοφροσύνη y δικαιοσύνη, está dictado probablemente más por razones estilísticas que por cualquier distinción de sentidos”[20], las razones estilísticas a las que alude Taylor son de darle al relato mítico un tono arcaico. Pero “la diferencia de sentido a mi entender (habla el traductor de Gredos), importante. Se evita el nombre más concreto de las virtudes morales y se prefiere el nombre más vago y arcaico que acentúa su valor social[21].

Las conclusiones sacadas por Protágoras son diversas, en donde se hace cargo de las cosas dichas por Sócrates en la parte 3. La primera de ellas es la más clara, puesto que afirma, contrario a la opinión de Sócrates, que no existe discusión en que cualquiera opine sobre “la excelencia política” porque todos participan de ella, si esto no sucediera las ciudades no serian posibles. Existe distinción en las excelencias profesionales precisamente porque no todos participan de ellas.

Respecto de la enseñabilidad de la virtud Protágoras hasta el momento no se a pronunciado, por lo cual ahora es cuando muestra su argumento. Éste plantea que respecto de los defectos (capitulo 13) que vienen por naturaleza nadie los castiga, pero los bienes que se piensa que vienen con el ejercicio y la atención si no se los posee, sin duda se produce castigo. Esto ultimo es precisamente lo que ocurre con la virtud política, cuando se castiga a un malhechor se lo hace posiblemente con vistas al futuro para que no obre ni él ni ningún otro del mismo modo y quien piense así dice Protágoras, piensa que la virtud es enseñable. Precisamente pone como ejemplo a la sociedad Ateniense que castiga a los que cometen infracciones. En Gorgias 479 se plantea este pensamiento, donde se descarta el castigo como pago de un delito exigido por la justicia, sino que se presenta el castigo como algo medicinal para el delincuente.

---

[19] La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua, R. Mondolfo, Buenos Aires, 1955. Pág. 538
[20] Diálogos I, Platón, Gredos, Madrid, 2000. Pág. 392.
[21] Op. Cit. Pág. 392

Respecto de la conclusión sacada por Sócrates más arriba de que los sabios en la virtud no son capaces de enseñar a sus hijos, Protágoras responde que (capitulo 15) primero, para apoyar la enseñabilidad de la virtud pone el evidencia el hecho que en el proceso educacional el hombre civilizado es sometido toda la vida, por vivir como miembro de una sociedad con ciertas tradiciones. Incluso en la niñez esta presente esto, al decirnos que algo esta bien o mal. Pero luego más grande ocurre, dice, en las lecciones de los poetas donde se encuentran múltiples instrucciones morales y ocurre lo mismo con todos sus preceptores. Luego sale a la ciudad donde existen leyes que regulan su conducta en la vida. Por tanto la vida civilizada es un inquebrantable proceso de aprender la virtud. Finalmente respecto del argumento tomado de la vida privada responde que depende de una aptitud natural, que es lo que diferencia entre un ciudadano y otro con lo cual no depende del sabio en la virtud que sus hijas sean igual que él.

Basado en lo anterior, plantea Protágoras, que no hay especiales maestros de la virtud. Por ésta razón es que todos en cierto sentido son maestros la educación del niño al final depende de su medio ambiente social. Exceptuando algunos hombres como él mismo, quienes tienen un especial y superior don para enseñar la virtud, y sus pupilos logran progresos excepcionales.

En este momento termina la intervención de Protágoras y se marca el fin de la parte 4 antes de pasar a la siguiente encontramos preciso mostrar una interpretación bastante interesante que se le ha dado a este pasaje. La interpretación fue hecha por Louis Bodin en un libro sobre el Protágoras publicado 1975. Él plantea que aquí Platón no está poniendo sólo argumentos típicos de los sofistas, sino que nos estaría mostrando una suerte de copia “de las estructuras de procedimientos dialécticos más característicos del sofista de Abdera”, éstos procedimientos son las antilogías, se trata que mediante la retorcían de los argumentos y una reinterpretación se puede llegar a conclusiones totalmente opuestas. Todo esto significaría que toda ésta parte tiene un paralelismo con la parte anterior. Por tanto toda la argumentación de Protágoras habría que interpretarlas como una respuesta puntual a las interpretaciones sacadas por

Sócrates. Lo que haría Protágoras en su procedimiento sería aceptar está conclusión, pero de su lado débil y muestra que tiene un apoyo fuerte que probaría a enseñabilidad de la virtud. Esta interpretación en muchos sentidos nos parece bastante interesante. Pero en algunos momentos un tanto forzados en tanto, que Platón estaría reexponiendo a Protágoras y sería raro que lograra su misma potencia dialéctica. Más bien nos parece que la intervención busca liberarse de las tenazas en que lo tenía Sócrates.

3.5 PARTE 5: "UNIDAD DE LA VIRTUD" (328 d – 333 a)

Corresponde a los capítulos 17 al 21.

Luego del brillante discurso realizado por Protágoras, Sócrates se muestra un poco fuera de sí, pero es cauto en indicar con su ironía que ser trata de un estado en que reconoce la belleza del discurso, que podría resultar siendo vacío. Sin embargo no parece ser así, ya que, en gran medida Sócrates parece estar de acuerdo con las conclusiones sacadas por Protágoras, de que la virtud es enseñable. Entonces cabe preguntarse: ¿ Por qué continua el diálogo? La razón es que Sócrates busca darle un terreno más concreto y no tan abstracto a las conclusiones. Razón por la cual es preciso, realizar algunas aclaraciones previas antes de seguir el tema en disputa, la aclaración que busca sacar en limpio Sócrates es: ¿La virtud es una o múltiple?.

Ésta duda le surgió a Sócrates, por el discurso de Protágoras. Pues él menciono en 322 c 1 dos cualidades otorgadas por Zeus αἴδος y δίκη, además menciono la justicia, sensatez y piedad. Protágoras responde frente a la consulta que la virtud es una y de inmediato es preciso saber si son una unidad al modo de las partes de la cara donde están los ojos, la nariz y las orejas o en el sentido de volúmenes pequeños contenidos en una masa homogéneas (como una porción de oro). La pregunta en el fondo es que ¿Sí las diferentes virtudes tienen cada una su formula constitutiva o hay una sola formula? La pregunta se dirige precisamente al profesor de la virtud y su practica, porque obliga a tener una definitiva opinión, la que tiene una relación directa con el método educacional. Si el profesor estuviera de acuerdo con el primer caso, éste debería especializarse en una sola virtud y otro en alguna otra (así ocurre en los asuntos técnicos), sin embargo en el segundo caso si se adquiere una virtud se las tendría todas (329 e).

Protágoras se apresura en contestar que esta de acuerdo en el primer caso, que es lo que muestra el sentido común. En efecto, dice, existen hombres justos pero no necesariamente son sabios.

Todo esto implicaría que cada forma de la virtud tiene su función o capacidad propia y radicalmente distinta una función de otra. Luego teniendo en vista la respuesta Sócrates realiza la reconocida forma socrática de examinar las consecuencias (330 c),

estás son que la justicia tiene una función o capacidad propia y la piedad, por otro lado una diferente función. Entonces la justicia no es piedad y la piedad no es justicia. Pero resulta paradójico pensar que la justicia es impía o que la piedad es injusta, que resulta ser lo que se deriva de la compleja disparidad entre las capacidades de las diferentes virtudes hechas por Protágoras[22]. Entonces frente a lo anterior el sofista plantea que hay una vaga e inespecificada semejanza entre las diferentes formas de la virtud, no logra decir como y cual es está semejanza.

Luego, para mostrar Sócrates las debilidades de este argumento recurre a otro simple argumento que comienza 322 a (capitulo 20). Donde se dice que para la sabiduría existe un opuesto que es la insensatez. Sin embargo la sensatez es también una virtud que si se realiza con "rectitud y debidamente" se la hace sensatamente y en caso contrario se actúa insensatamente. Entonces lo que es hecho en sentido contrario debe ser hecho por contrarios (todo esto es un principio lógico). Si revisamos las consecuencias de esto nosotros podemos derivar la insensatez tanto de la sabiduría como de la sensatez. Pero donde quedaría el principio de que existe sólo un contrario para algo, con lo cual la sensatez y la sabiduría deben ser identificados. En consecuencia se debe dejar de lado éste principio fundamental de la lógica o dejar la distinción entre sensatez y sabiduría (333 a).

El siguiente paso muestra ya una clara mala gana de Protágoras con respecto al diálogo. Pero, a pesar de esto, Sócrates distingue dos tipos de virtudes por un lado la justicia con la piedad y por otro la sabiduría con la sensatez, para esto interroga a Protágoras ¿Si es sensato el hombre que comete injusticias? Éste responde, que estaría avergonzado de aceptarlo, mostrando la agudeza de su carácter, ya que, sabe que debería hacerlo.

---

[22] El paso o relación entre "no pío" e "impío"; "no justo" e "injusto" no es aquí discutía ni siquiera visto su alcance. Mas Sócrates da a entender que es algo más grave "injusto" que "no justo". El lenguaje Griego había hecho tal distinción. Era cuestión de aprovecharla para un trato dialéctico de cualquier asunto a fin al presente. La justicia es "no pía" es, por lo pronto, más aceptable que la justicia es "impía". García Bacca. Pág. 154.

Luego en el diálogo ya aparece un Protágoras que defiende una moralidad que él considera defectuosa. Entonces no nos encontramos frente al sofista de Abdera, sino que defendiendo una corriente o común ética de la responsabilidad (333b). De lo que se trata es que él hombre que actúa injustamente puede estar actuando con insensatez, tanto en nuestros tiempos como en los tiempos de Sócrates la mayoría pensaba que esto podía ser muy posible.

3.6 PARTE 6: "QUIEBRE EN EL DIÁLOGO" (333 a – 334 c)

Comprende solo él capitulo 21.

Protágoras a experimentado una fuerte irritación por el desarrollo del diálogo, que ya se ha mostrado en parte en él capitulo anterior al negarse hablar con lo que él piensa y sólo hablar como piensa la mayoría. En gran parte es Sócrates el responsable de ésta irritación, que mediante preguntas cortas saca de sí a su interlocutor.

Por el malestar de Protágoras el argumento formalmente no logra llegar a una conclusión, puesto que él como buen sofista en un momento se escuda en la irrelevancia de la teoría de la relatividad del bien, con el fin de desviar la atención.

Antes Sócrates se identifico la templanza con la sensatez. El hombre que actúa con sensatez es el εὖβοουμενος, que se traduce como decidir bien. Entonces como podemos ver en el texto " si un hombre puede ser en el mismo acto tanto templado como injusto debe ser posible actuar con sensatez en la violación de la justicia"[23], pero un hombre es sensato sólo cuando tiene éxito o lo hace bien (εὖ πράττειν), independiente de la justicia.

El argumento continua con la siguiente pregunta ¿Dices, entonces, que hay cosas buenas? (330 c) Protágoras responde que sí, e inmediatamente Sócrates pregunta ¿Sí son útiles para los hombres? Responde que las llama así, aunque no sean útiles a los hombres. Con esto finalmente Protágoras produce el quiebre en la conversación aun asunto completamente irrelevante, que es la tesis, de que lo bueno para un animal es malo para otro y lo que es bueno para el hombre en su piel es malo para su uso interno. En resumen apela a que nada puede ser llamado bueno absolutamente, es decir, se trata de la relatividad del bien.

Taylor plantea que todo esto es una aplicación del "homo mensura" , que es el propio principio de Protágoras a la ética. Además es claro que en su argumentación todos los hechos que describe son reales. Protágoras logra finalmente su ansiado

[23] Plato: the man and his work, A. C. Taylor, Meridian Books, New York, 1956. Pág. 250.

propósito de desviar la atención del diálogo, prueba de ellos es que la audiencia que participaba en el diálogo aplaudió.

CONCLUSIÓN

Por la forma que presenta el trabajo resulta difícil a primera vista sacar algunas conclusiones clara, pero si se lo mira detenidamente podemos encontrar, que por ejemplo quedo muy bien mostrado en el primer capitulo que el Protágoras resulta ser un diálogo temprano de la producción platónica, ya que posee las mismas características de estilo, de forma de terminar, mucha presencia de Sócrates, e.t.c. Además como quedo bien mostradas las diferencias que presentas los diálogos a lo largo de toda las obras.

Igualmente se logra concluir que la fama, importancia y presencia de Protágoras en aquello días en Atenas era muy fuerte, tanto así que se le encargo la tarea de redactar las leyes de una las nuevas colonias.

Incluso ya respecto del dialogo en sí pudimos apreciar como es que la argumentación socrática actúa para echar abajo argumentaciones que prima facie parecen ser invatibles, pero luego de que es echada a andar la maquinaria dialéctica maquinaria no lo parece tanto. En este mismo sentido, pudimos apreciar como los Sofistas y en particular Protágoras se defendían de aquello ácidos ataques que le realizaban y como a través de trucos lingüísticos lograban en muchos casos zafar de la refutación.

Todo esto lo ponemos sólo a modo de ejemplos de las múltiples conclusiones que podemos sacar.

BIBLIOGRAFÍA

PROTÁGORAS, PLATÓN, Publicaciones Especiales Nº 27, Santiago, 1983. Cuidó de la Edición Héctor Carvallo

DIÁLOGOS I, PLATÓN, Gredos, Madrid, 2000, traductor C. García Gual.

PLATONIS OPERA TOMO III, PLATON, Revisado por J. Brunet, Oxford Classical texts , Oxford, 1903.

DIALOGUES, PLATÓN, Clerendon Press, Oxford, 1953, taductor B. Jowett.

PROTÁGORAS: FRAGMENTOS Y TESTIMONIOS, JOSÉ BARRIO, Aguilar, Madrid, 1973

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, WILHELM DILTHEY, Fondo de Cultura Económica, Santiago, 1993. Traductor Eugenio Ímaz

PLATO: THE MAN AND HIS WORK, A. C. TAYLOR, Meridian Books, New York, 1956.

LA REPÚBLICA, PLATÓN, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981. Traductores José Manuel Pabon y Manuel Fernandez Galiano.